مسأله از زاویهٔ دیگری بررسی شود، به نتیجهٔ بهتری برسیم و آن اینکه حکومت اسلامی پدیداری بیرون دینی و محصول جامعه دین‌داران است. به این معنا، ما حکومت اسلامی داریم؛ همان‌طور که فلسفهٔ اسلامی، هنر اسلامی، اقتصاد اسلامی، طب اسلامی و معماری اسلامی داریم. در منابع و مآخذ اصیل و معتبر دینی (قرآن، سنت و عترت) بحث‌های مشخصی تحت عنوان هنر اسلامی، معماری اسلامی یا طب اسلامی وجود ندارند. این مباحث و مقولات، محصول کاربرد ارزش‌های دینی در قلمرو و عمل و همکنشی دین‌داران با جامعه، در حوزهٔ فعالیت فردی و اجتماعی، در ابعاد گوناگون معماری، هنر، سیاست و غیره می‌باشند. اگر مردمی دیندار و معتقد باشند، ایمان مذهبی و پای‌بندی آنها به ارزش‌ها و موازین دینی، در رفتارهای فردی و اجتماعی بروز و ظهور خارجی پیدا خواهد کرد. یک ارزش واحد دینی، ممکن است در چند بُعد از رفتارهای متفاوت زندگی دینداران اثر بگذارد. به‌عنوان نمونه، در اسلام ارزش‌های خاص معین و مقررات ویژه‌ای در باب روابط زن و مرد توصیه شده است. رعایت این ارزش‌ها و مقررات بر چگونگی شکل‌گیری نهاد ازدواج و مناسبات جنسی زن و مرد از یک طرف و بر معماری منازل مسکونی، نظیر طرح بیرونی و اندرونی، یا حتی به‌کاربردن دو نوع درب‌کوب بر درهای ورودی منازل، یکی برای زنان و یکی برای مردان، از طرف دیگر، اثر گذارده است.

در شکل‌گیری قدرت سیاسی و حکومت و امرادارهٔ جامعه، نیز ارزش‌های اسلامی اثرات خود را بر جای گذاشته است و نوعی از حکومت، با ویژگی‌های معین، عنوان حکومت اسلامی را پیدا کرده است. اجزا و ساختارها و عناوین این حکومت ساخته و پرداختهٔ خود مسلمانان است، نه برگرفته از فرامین یا توصیه‌های مشخص دینی. مثلاً عنوان خلیفه یا امیرالمؤمنین برای رئیس جامعه، چیزی است که مسلمانان ابداع کرده‌اند.

البته در جوامع سنتی، که استبداد و خودکامگی رایج‌ترین شکل، یا تنها شکل نظام و قدرت سیاسی بود، تأثیرگذاری مردم یا دقیق بگوییم، تأثیر باورها و اعتقادات دینی مردم، بر شکل و محتوای حکومت، در مقایسه با سایر

زمینه‌ها، از قبیل هنر، معماری، خانواده، اقتصاد و... به مراتب کمتر بوده است. زیرا دین به‌طور کامل تحت نفوذ و سیطرهٔ قدرت سیاسی قرار داشت و قدرت سیاسی برحسب منافع و مصالح خود، تفسیر یا قرائت واحدی از دین را بر مردم دیندار تحمیل می‌کرده است. این چنین رابطه‌ای میان دین و دولت یا درواقع دولتی کردن دین، درنهایت به رابطهٔ میان قدرت حاکم با نمایندگان رسمی دین و شریعتمداران، با هدف بهره‌گیری از احساس دینی خام و توسعه‌نیافته مردم و تثبیت قدرت سیاسی و آرام و مهارکردن مردم محدود بوده است.

نگاه کردن به رابطهٔ دین و دولت، از این منظر ما را از ورود به قلمرو بحث‌های کلاسیک کلامی و فقهی، به‌صورت تعریف دین و حکومت و بررسی فضاهای مشترک و مرزهای معین شده ذهنی، بی‌نیاز می‌سازد. به‌خصوص که تعریف هر دو مقولهٔ دین و دولت، دستخوش تغییر است. تفسیر دینداران از دین و فهم و آگاهی آنان از ارزش‌ها و مفاهیم دینی بدون آنکه ماهیت و ویژگی اصلی دین، تغییر نماید، به‌طور مستمر نو به نو می‌شود. به‌عنوان مثال، کافی است به آراء متفکرین اسلامی دربارهٔ همین مقوله قدرت سیاسی نگاهی افکنده شود. اغلب این آراء، ناظر بر توجیه دینی قدرت‌های سیاسی حاکم و ضرورت تبعیت از آنان می‌باشد.[۱] البته تفسیرهای مستقل از قدرت سیاسی حاکم نظیر آراء امامان شیعه، نیز ارائه شده است.

بنابراین می‌توان موضوع رابطهٔ دین و دولت را از دو دیدگاه مورد بررسی قرار داد. یکی اینکه وارد بحث تعریف دین و دولت بشویم و نظریه‌های سیاسی پیرامون حکومت اسلامی را ارزیابی نماییم و از آن رهگذر، رابطهٔ دین و دولت را تدوین و تنظیم نماییم. ممکن است این بحث مفید هم باشد و بسیاری از

---

۱. این متفکرین برای توجیه قدرت حاکم به خلق نظریه‌های سیاسی و تفکیک «امرای مستکفی» و «پادشاهان مستولی» پرداختند. تا آنجا که هم امرای مستکفی و هم پادشاهان مستولی برای حفظ اقتدار خود و کسب مشروعیت دینی، روبه سوی علمای دین آوردند و برخی از علمای دین نیز به داد و ستد با حاکمان پرداختند.

نگاه کنید به: علیرضا شجاعی‌زند، «دین و دولت»، مجلهٔ راهبرد شمارهٔ ۱۱، پاییز ۱۳۷۵.

نکات نظری روشن گردد. اما چنین بحثی ما را به مقصود اصلی، که یافتن راه حل برای مشکلات عملی می‌باشد، هدایت نخواهد کرد.

دوم اینکه موضوع را از قلمرو بحث‌های انتزاعی بیرون آوریم و آن را در چارچوب مناسبات سیاسی کنونی جامعه مورد بررسی قرار دهیم و سؤال را به این صورت طرح می‌نماییم که در یک نظام مردم‌سالار (دموکراتیک) نظیر جمهوری، رابطهٔ دین و دولت چگونه تنظیم می‌گردد، نه اینکه چگونه باید باشد. درواقع این نگرش مسأله را فارغ از خود تعریف دین و حکومت یا دولت، درنظر می‌گیرد.

این نگرش واقع‌گرایانه، ما را از ورود به بحث سکولاریسم و لائیسیزم (علمانیت) بی‌نیاز می‌سازد.

اندیشهٔ جدایی دین و دولت یا دولت و کلیسا، در زمانی در اروپا شکل و نیرو گرفت که میان دو قدرت حاکم، کلیسا و دولت یا پاپ و پادشاه، که بر مردم سیطرهٔ مطلق داشتند، نیروی مردمی جدیدی، آرام‌آرام در صحنهٔ سیاسی پدید آمد. نیرویی که علی‌الاصول همان اندازهٔ مخالف سلطه و سیطرهٔ کلیسا و اربابان دین بر تمامی شئون زندگی مردم بود، که علیه سلطنت مطلقهٔ پادشاهان. در آن دوران، نظریهٔ غالب در مشروعیت دولت، نزول قدرت از بالا بود.[1] به‌همین دلیل یا علت، نظام‌های سیاسی عموماً و اکثراً، توتالیتر و استبدادی بودند. این نظریه بعدها، با رشد قدرت کلیسا، دقیق و روشن‌تر شد و در قرون وسطی به نظریهٔ نزول قدرت از جانب خدا[2] تبدیل گردید. قطع نظر از اشکال متنوع مناسبات میان دین و دولت، در همه حال منشاء قدرت از بالا بود. پادشاه و روحانی یا پاپ، هر دو مدعی مشروعیت قدرت خود از جانب خدا بودند. گاه با هم کنار می‌آمدند و گاه با هم می‌جنگیدند. در مواردی هم یکی تابع دیگری می‌شد. در این دوران صحبت بر سر دین و دولت نبود. بلکه جنگ میان پادشاه و روحانی بود.

1. Power descending from above.   2. Pouser desending from God.

در عصر جدید، این تفکر، تقریباً ازبین رفته است و قدرت به جای نزول از بالا، از پایین و از متن جامعه نشأت می‌گیرد و بالا می‌رود.[۱] به این ترتیب جدایی کامل دین و دولت و کلیسا و دولت، درواقع محصول تحولات اجتماعی ـ سیاسی و بروز و ظهور اندیشهٔ مردم‌سالاری است. در جامعه‌های غربی، براساس تجارب تاریخی، مردم علیه عملکرد کلیسا و اربابان دین قیام کردند و بدون آن‌که، دین و ارزش‌های دینی خود را نفی کنند، کلیسا را از حق حکومت بر مردم ساقط نمودند. اما این‌طور نیست که دولت، یا حکومت مبرّا و منفک از دین بوده است. بسیاری از قوانین کنونی اروپا ریشه در ادیان یهودی و مسیحی دارند و با رشد و ریشه‌ای شدن دموکراسی در اروپا از یک طرف و پیدایش آگاهی دینی جدید از غرب، آرام آرام نوع جدیدی از رابطه میان دین و دولت درحال شکل‌گیری است.

۵. نظام سیاسی ایران، جمهوری اسلامی است. یعنی دو رکن اساسی دارد: جمهوریت و اسلامیت. جمهوریت برپایهٔ قبول حاکمیت ملت و مردم‌سالاری است. تأکید قرآن بر حاکمیت الله، تثبیت حاکمیت مردم و نفی حاکمیت هر قدرت و نیرویی بر مردم است. در عصر نزول وحی و تدوین قرآن و تا قرن‌ها بعد از آن، حاکمیت مردم مطرح نبود تا بحث روز متفکرین باشد. تأکید قرآن بر حاکمیت الله نفی حاکمیت مردم تلقی گردد.

ممکن است در مورد حاکمیت مردم، صاحب‌نظرانی باشند که آراء متفاوتی داشته باشند و مردم را صغار بدانند و حکم مهجور را در حق آنان ساری و جاری بدانند. اما درهرحال، واقعیت انکارناپذیر این است که به دنبال انقلاب اسلامی ایران، اجماع مسلمانان و به تبع و متأثر از آن، جمهوریت، یعنی مردم‌سالاری را پذیرفته‌اند و حاکمیت مردم، در امتداد و حاکمیت الله به رسمیت شناخته شده است. اصل جمهوریت به این معناست که ساختار و محتوای نظام بر طبق نظر و آراء مردم تنظیم می‌گردد.

---

1. Power ascending from community.

طبیعی است اگر مردم دیندار باشند، دین‌مداری و دین‌باوری آنان در ساختار و محتوای نظام منعکس می‌گردد. این تأثیر، در مورد بی‌دینی مردم نیز صادق است. از آنجا که اسلامیت عنصری ریشه‌دار با سابقهٔ ۱۴۰۰ ساله در ایران است، حتی اگر قید اسلامی هم با جمهوری نیاید، ولی جمهوریت به‌معنا و مفهوم درست و کامل آن اجرا بشود، عنصر اسلامیت، خواه و ناخواه و به‌طور طبیعی جایگاه خود را در ساختار و محتوا پیدا خواهد کرد.

۶. کلیهٔ نظام‌های جمهوری و مردم‌سالار توسط یک میثاق ملی ـ قرارداد اجتماعی به‌عنوان **قانون اساسی** تعریف و معرفی شده است. به‌ندرت می‌توان کشوری را پیدا کرد که مدعی دموکراسی و مردم‌سالاری و جمهوری باشد اما قانون اساسی نداشته باشد. صرف‌نظر از هر نوع تعریفی از دموکراسی و تقسیم‌بندی آن، عمده‌ترین نوع رایج دموکراسی، نوع قانونمند آن[1] است، قانون اساسی ساختار نظام سیاسی و محتوای آن را تعریف می‌نماید.

قانون اساسی در هر جامعه‌ای، تحت تأثیر عوامل و علل متعددی، تدوین می‌گردد. **اول** آنکه قانون اساسی منعکس‌کننده سیر تحولات سیاسی و اجتماعی در جامعهٔ مربوطه است. کسی تردید ندارد که نظام‌های سیاسی در آلمان، فرانسه و انگلیس، از دید خود آنان، دموکراتیک است. اما ساختار قدرت سیاسی در هریک از این سه کشور براساس پیشینه‌های تاریخی مخصوص به خود می‌باشد و آن را از دیگری متمایز می‌سازد.

دوم آنکه محتوای قانون اساسی، در هنگام تدوین، وضعیت زمان تدوین را منعکس می‌نماید. قانون اساسی مشروطیت تحت تأثیر اوضاع و احوال آن زمان و مناسبات نیروهای فعال در درون و بیرون حاکمیت تدوین گردیده است. انتقال حکومت سلطنتی مطلقه استبدادی به یک حکومت سلطنتی مشروطه[2]، حتی از نوع نیم بند آن، به جز آن چه در آن قانون اساسی آمده بود امکان نداشت. کمااینکه اصل دوم متمم آن قانون نیز، نتیجهٔ همکنشی میان تمام نیروهای

---

1. *Constitutional Democracy.* 2. *Constitutional monarchy.*

حاضر در صحنه و مؤثر در تحولات تلقی می‌گردد. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز، جو خاص انقلاب، عناصر اصلی رهبری‌کننده، ارتباط ویژه میان رهبری و مردم را منعکس نموده است. بی‌تردید، اگر این‌چنین نبود، هرگز برخی از اصول تصریح‌شده در قانون اساسی، مطرح نمی‌گردید. اگرمیلیون‌ها زن ایرانی، در شهرهای کوچک و بزرگ در تظاهرات مردمی، در خیابانها شرکت نمی‌کردند و نقش مؤثر خود را در انقلاب نشان نمی‌دادند، برخی از اصول قانون اساسی به‌گونهٔ دیگری تنظیم میگردید. بودند و هستند نهادها و شخصیت‌های دینی با نفوذی که با شرکت زنان در انتخابات و انتخاب شدن آنان، به‌شدت مخالف بوده و هستند. اما آنچه به‌دست آمده است، اکتساب خود زنان است و وام‌دار هیچ‌کس نیستند.

سوم اینکه، قانون اساسی در هر جامعه‌ای، متأثر از فرهنگ مردم آن جامعه است.

از این سه عامل، دو عامل اول متغیر و تابع وضعیت زمانی و مکانی می‌باشند. اما عامل سوم، یعنی فرهنگ ثابت است. فرهنگ یک ملت، هویت اوست. علیرغم دگرگونی در الگوهای رفتاری فردی و اجتماعی، برهم خوردن سنت‌های رایج، هویت ملی تغییر نمی‌کند. هویت ملی ما ایرانیان، دو رکن دارد: ایرانیت و اسلامیت یا ملیت و دیانت. تغییرات و تحولات، اصل و اساس اسلامیت و ایرانیت ما را از بین نمی‌برد.

هر زمان که قانون اساسی به‌طور طبیعی توسط مردم و نیروهای معرف آنان تدوین و تنظیم گردد، لاجرم به‌طور طبیعی، عناصر اصلی هویت و فرهنگ ملی در آن بروز و ظهور پیدا می‌کند و جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص می‌دهد.

از طریق چنین فرایندی است که ملیت و دیانت جایگاه خود را در حکومت پیدا می‌کنند. اسلام اگرچه دارای وجه جهان وطنی و فراملی است. اما تصریح قید اسلامی در جمهوریت ایران هرگز سبب بی‌توجهی یا حذف عنصر ملیت در قانون اساسی نشده است. قانون اساسی ایران بر یکپارچگی سرزمین میهنی ما، بر ضرورت حفظ تمامیت ارضی کشورمان اصرار و تأکید دارد و زبان فارسی، زبان رسمی جمهوری اسلامی است.

همکنشی میان دین و دولت، در یک نظام واقعاً جمهوری و مردم‌سالار، در مرحلهٔ اول از طریق قانون اساسی تبلور پیدا می‌کند. این مردم هستند که درجه و میزان «دینی‌بودن» حکومت منتخب خود را در قانون اساسی مصوب خود، تعریف و تبیین می‌کنند.

اما درجهٔ باورهای دینی مردم و برداشت آنان از دین، متنوع و متکثر است. نوع تأثیری که این باورهای دینی در همکنشی میان دین و دولت، در قانون اساسی و یا در قوانین موضوعه برجای می‌گذارد، تابع آراء دینی غالب در جامعه می‌باشد. بنابراین در یک جامعه دموکراتیک یک همکنشی پویا و دینامیک و نه ثابت و لایتغیر، میان دین و دولت متصور است. نتیجهٔ یک چنین همکنشی و آنچه که در قانون می‌آید ممکن است مطابق ذوق و سلیقه یا رأی همهٔ گروه‌ها نباشد، اما بروز و قبول آن از اجزاء خدشه‌ناپذیر جمهوریت و مردم‌سالاری است. به‌عنوان مثال، در افغانستان، طالبان با شیوه‌های قهرآمیز و سرکوب، چیزی را که به نظرشان اسلامی است به اجرا می‌گذارند. جدای از شیوه‌هایی که به‌کار می‌برند، اگر قرار باشد یک نظام مردم‌سالار در افغانستان پا بگیرد و مردم شکل و محتوای دولت را تعریف کنند، چه‌بسا اکثریت مردم، به اجرای همین فرامین فقهی مورد نظر طالبان رأی بدهند. دیدگاه‌های دینی و فقهی رهبران جهادی افغانستان و باورهای دینی اکثریت مردم آن سرزمین، تفاوت چندانی با طالبان ندارد. هنگامی که دولت ائتلافی روی کار آمد و آقای **حکمت‌یار** نخست وزیر شد، قوانین مشابهی را تصویب و به‌اجرا گذارد. در سفری که بعد از انقلاب به حج رفتم، یکی از دوستان خوب مسلمان غیرایرانی را در آن سفر دیدم. او به من اعتراض می‌کرد که چرا در ایران به **ملک فهد** بد می‌گویند. او اولی‌الامر و امیرالمؤمنین ماست و اطاعت از او بر ما فرض است.[1] اگرچنین درکی از دین،

---

۱. مرحوم **مولوی عبدالعزیز**، از علمای برجسته اهل سنت در بلوچستان بسیار علاقمند بود که با رهبر فقید انقلاب دیداری داشته باشد، اما چون بعضی‌ها تنگ‌نظری می‌کردند و نمی‌گذاشتند. به من متوسل شد. روزی او را به جماران بردم. او به رهبر فقید انقلاب گفت: «چرا ما را ملامت و به ما حمله می‌کنند؟» همان‌طور که می‌دانید. از نظر ما اهل سنت. شاه

فراگیر باشد و اکثریت مردم عربستان (و اهل سنت) چنین باوری را داشته باشند استقرار مردم‌سالاری در عربستان، نتیجه‌اش، حکومت ملک فهد دیگری خواهد بود.

تا زمانی که در ادبیات مذهبی جمع قابل توجهی از دینداران (اهل تسنن) **هارون‌الرشید، حجاج‌بن یوسف**، حتی **یزیدبن معاویه**، امیرالمؤمنین می‌باشند، چرا ملک فهد نباشد؟ اگر فهد در کاباره‌های مونت کارلو سابقه دارد، دربار و اندرون هارون‌الرشید انباشته از زنان و مردان جوان آماده به خدمت و ارضاء شهوات جنسی عادی و انحرافی خلیفه بود. بنابراین، در یک جامعهٔ دموکراتیک، وقتی مردم تعیین کننده باشند، فرایندهای مردم سالاری، عملکرد دوسویه دارند، برحسب سطح افکار و اندیشه‌ها و باورهای غالب در جامعه، با این تفاوت که در یک جامعه مردم‌سالار و برخوردار از حقوق و آزادی‌های اساسی، امکان گفت و شنود معنادار با مردم و تغییر فکر و اندیشه آنان وجود دارد. درحالی که در یک ساختار سیاسی بسته چنین امکانی هرگز به‌وجود نمآید. در یک جامعهٔ باز سیاسی و دموکراتیک، هیچ قدرتی نمی‌تواند برخلاف آراء و افکار و باورهای مردم، از بالا، الگوهای رفتاری دینی، غیر دینی و یا ضددینی را به مردم تحمیل کند. **ترکیه** یک نمونهٔ خوبی از بروز و ظهور فرهنگ دینی مردم در یک نظام سکولار می‌باشد، ترکیه از یک طرف مدعی جمهوریت و مردم‌سالاری و سکولاریزم (جدایی دین و دولت) است اما از ترس افکار عمومی، برخلاف سکولاریزم غربی، تمامی نهادهای دینی، از مساجد و مدارس دینی را به شدت زیر کنترل خود دارد. حتی در یک نظام سکولاریستی فرهنگ دینی حضور قدرتمند خود را نشان می‌دهد.

در ایران، با توجه به اینکه رکن جمهوریت نظام، علیرغم مخالفت برخی دینداران با آزادی و مردم‌سالاری و جمهوریت، جا افتاده است، توسعه و ثبات

اولی‌الامر ما بود و واجب‌الاطاعه. حالا که او رفته است و شما آمده‌اید. شما اولی‌الامر ما هستید. او درخواست کرد که امام در میان علمای اهل سنت نیز نماینده‌ای برای خود تعیین نمایند.

آن قطعاً ارتباط دین و دولت، از طریق حضور سازمان‌یافته مردم در صحنه و همکنشی فعال با حاکمیت سیاسی، روشن و شفاف بروز عملی پیدا می‌کند، مرزهای اساسی این همکنشی، در اصول مدون قانون اساسی تعریف و روشن شده است. به‌طور مثال، می‌توان از اصلی که هم در قانون اساسی مشروطه و هم جمهوری اسلامی آمده است نام برد و آن این‌که مصوبات مجلس شورای ملی یا اسلامی نباید مغایرت با مبانی شرع اسلام داشته باشد. اینکه چه نهادی و با چه مکانیسمی این عدم مغایرت را می‌سنجد، موضوعی است جدا از اصل ضرورت عدم مغایرت. درواقع در یک جامعهٔ مردم‌سالار، که اسلامیت و ایرانیت از رکن‌های اساسی هویت و فرهنگ ملی را تشکیل می‌دهند، در مجلسی که نمایندگان آن با آرای آزاد و عادلانه مردم انتخاب شده باشند، به‌طور عادی و طبیعی هیچ چیزی مغایر با مبانی دینی تصویب نمی‌شود و به‌طور طبیعی، تفسیری یا برداشتی از دین که اکثریت نمایندگان مردم به آن گرایش داشته باشند، معیار تدوین طرح‌ها و یا تصویب لوایح می‌گردد.

نکتهٔ آخر این‌که قانون اساسی، وحی مُنزل نیست. همانطور که بیان شد، قانون اساسی در هنگام تدوین، متأثر از سه عامل اساسی و عمده می‌باشد. در جریان اجرای قانون اساسی و تجربهٔ عملی، کمبودها، نواقص، تناقص‌ها و تضادهای موجود در قانون خود را نشان می‌دهند. متمم قانون اساسی از اینجا شکل می‌گیرد. قانون‌های اساسی دنیا عموماً متمم دارند. زیرا همانطور که گفته شد، شرایط زمان تدوین قانون اساسی، در شکل و محتوای آن اثر می‌گذارد. اما با گذشت زمان شرایط عوض می‌شوند. با تغییر شرایط، آنچه را که روزی مردم درست و منطقی می‌دانستند، غیرممکن و یا نامربوط می‌گردد. بنابراین، بدون اینکه چارچوب‌های قانون اساسی را تغییر بدهند، با تدوین و تصویب متمم نواقص و یا تعارضات و تناقضات آن را اصلاح و برطرف می‌نمایند.

جمهوریت یا مردم‌سالاری قانونمند، به جامعه امکان می‌دهد که از طریق فرایندهای کاملاً نظام‌یافته، اندیشه‌ها و باورهای رایج حاکم را به‌طور تدریجی و آرام آرام تجربه کند و با آزمون و خطا، مبانی حاکمیت ملت را تثبیت و نهادینه

سازد. رابطه دین و دولت در یک چنین فرایندی به‌طور طبیعی، حضور و ظهور پیدا می‌کند. درجه و سطح و میزان، ضعف و شدت این همکنشی، به آراء مردم و تجربهٔ سیاسی و اجتماعی آنان بستگی دارد و براساس آن طیف بسیار وسیعی از رابطه را می‌توان پیش‌بینی کرد.

روشنفکری دینی و سکولاریسم*

مقدمه

شادروان مهندس بازرگان، تنها یک نواندیش و اصلاح‌گر دینی نبود، بلکه وی یک روشنفکر دینی و مصلح اجتماعی نیز بود. نواندیش دینی، در محدودهٔ باورهای دینی رایج مردم و نخبگان به کنکاش می‌پردازد و به بازسازی فهم دینی دست می‌زند، اما روشنفکر، علاوه براین، علی‌الاصول، منتقد وضع موجود بوده و درصدد تغییر و تحول در منش افراد و در مناسبات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه می‌باشد.

سراسر زندگی پربار شادروان بازرگان، نشان‌دهندهٔ تلاش‌های بی‌وقفه و مؤثر و مفید وی در نقد خصوصیات فردی ما ایرانیان و اعتراض به رفتار حاکمان و ارائهٔ راه‌های اصولی برای تحقق اهداف و آرمان‌های ملی می‌باشد. روحش شاد و راهش پررهرو باد. جا دارد از اقدام بنیاد فرهنگی بازرگان در برگزاری این همایش تشکر گردد.

---

*. ارائه شده در همایش دهمین سالگرد شادروان مهندس مهدی بازرگان، بنیاد فرهنگی بازرگان، ۱۳۸۳/۱۰/۳۰، حسینیه ارشاد.

۱. جامعه در حال گذار

جامعهٔ ایرانی درحال گذر تاریخی و بی‌سابقه از یک جامعهٔ سنتی به یک جامعهٔ جدید است و تمامی ویژگی‌های یک جامعهٔ انتقالی را دارا می‌باشد. از نظر تاریخی شاید بتوان وضعیت جامعهٔ کنونی ایران را با دوران پس از ورود اسلام به ایران قابل مقایسه دانست. یکی از ویژگی‌های برجستهٔ این جامعهٔ انتقالی، دگردیسی اساسی در رفتارهای فردی و اجتماعی است. جامعهٔ انسانی، معمولاً یک پدیدهٔ ایستا نیست، بلکه پویا و در تغییر و تحول دائمی است. این تغییر و تحول دائمی، لزوماً با تغییر در سرشت یا ماهیت رفتارهای فردی و اجتماعی همراه نیست. در جهان زیستی تمام موجودات زنده، ازجمله انسان در معرض تغییر دائم زیست‌شناختی است. ما انسان‌ها دائم پوست می‌اندازیم، سلول‌های بدن ما دائم می‌میرند و سلول‌های جدیدی جای آنها را می‌گیرند. اما در این تغییرات و جابه‌جایی‌ها، ویژگی‌های سلول‌ها و بافت‌ها، و کل اندام‌ها و کارکرد آنها ثابت می‌ماند. همچنین است یک جامعه پویای انسانی. اما در مواردی تغییرات با دگرگونی در ویژگی‌های حیاتی موجود همراه است. چنین تغییری دیگر یک جابه‌جایی ساده کهنه به نو، محسوب نمی‌شود بلکه یک دگردیسی است. **دگردیسی** واژه‌ای است که در زیست‌شناسی به معنای تغییر در ویژگی‌های مشهود **(فنوتیپ)**[1] یک موجود زنده، مثلاً یک باکتری، می‌باشد، که بر اثر تغییر در ویژگی‌های ژنتیک نامشهود **(ژنوتیپ)**[2] موجود صورت گرفته است. تغییر در دستگاه ژنتیک یا وراثتی یک موجود زنده ممکن است تحت تأثیر عوامل مختلف درونی یا بیرونی صورت بگیرد. ویژگی‌های تعیین‌کننده هویت هر موجود زنده‌ای از طریق همانندسازی ساختارهای اصلی ژنتیکی، نظیر DNA، به نسل‌های بعدی منتقل و حفظ می‌شوند. اما فرایند همانندسازی مادهٔ ژنتیک مصون از خطا نیست. خطاهایی که رخ می‌دهند، توسط نظام ویژه‌ای در درون سلول تعمیر و اصلاح می‌شوند و یا به صورت قطعه‌ای «جهش‌یافته» در دستگاه

---

1. Phenotype. 2. Genotype.

ژنتیکی باقی می‌مانند. اما همهٔ تغییرات محصول فعل و انفعالات طبیعی درون سیستم نیست، بلکه عوامل بیرونی نیز، نظیر تشعشعات کیهانی یا همکنشی با موجودات دیگر است که می‌تواند سبب بروز تغییرات و دگردیسی‌ها شوند. مثلاً در یک باکتری ساده ورود DNA میکروارگانیسم دیگری، نظیر ویروس، موجب تغییرات در ویژگی‌های زیستی موجود می‌گردد که به صورت وراثتی به نسل‌های بعدی منتقل می‌شود. بقای زیستی یک موجود دگردیسی شده تابع قوانین زیستی ویژه‌ای است. تغییر حاصله خواه متأثر از عوامل درونی باشد یا بیرونی، ممکن است از نوعی باشد که موجب تقویت ویژگی‌های مثبت موجود در تنازع بقا و ادامه حیات مطلوب وی شود. در آن صورت در نظام زیستی موجود تثبیت شده و می‌ماند. ولی اگر تغییر موجب تضعیف موجود در تنازع بقا باشد و در نهایت به نابودی تدریجی یا ناگهانی آن موجود و یا آن نوع منجر گردد، بر طبق قاعده‌ای، به تدریج در جریان انتقال از نسلی به نسلی، بی‌اثر و یا «محو» می‌گردد. در جامعهٔ انسانی نیز تغییرات و دگردیسی‌ها ممکن است بر اثر عوامل درونی (درون اجزای جامعه، افراد، و یا کل جامعه) و یا بیرون از جامعه (جامعه جهانی و پیرامونی) صورت گیرند. این تغییرات ممکن است موجب تقویت عناصر مثبت و سازنده فرهنگ ملی و شکوفایی جامعه شوند و یا ممکن است موجبات انحطاط جامعه را فراهم سازند. در موجودات زنده، واکنش‌ها در هر سمت و سویی، بر طبق قواعد برنامه‌ریزی شده‌ای هستند. اما در جامعهٔ انسانی علاوه بر قوانین جهان‌شمول و تغییرناپذیر عالم هستی، آگاهی و آزادی فردی و جمعی در برآیند نهایی دگردیسی‌ها نقش اساسی دارند.

به هر حال جامعهٔ کنونی ایران در حال گذر تاریخی و دگردیسی بی‌سابقه در ساختارها و رفتارهای فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است. محور اصلی این انتقال و جابه‌جایی یا دگردیسی عبارت از تغییرات اساسی در هنجارهای فردی و اجتماعی شکل‌گرفته سنتی و به ارث رسیده از گذشته می‌باشد. اما هنوز برآیند غالبی به‌وجود نیامده و هنجارهای جدیدی که فراگیر شده باشند، جایگزین سنت‌ها نشده‌اند. بنابراین هم تنوع و تضاد در رفتارهای

فردی و اجتماعی و هم تشتت و پراکندگی در افکار و عقاید، حتی در میان نخبگان جامعه، چشم‌گیر است.

در چنین شرایطی، رسیدن جامعه به یک اجماع نظری و عملی نیازمند به یک جو سیاسی و اجتماعی آزاد و آرام می‌باشد، تا عبور از دوران متلاطم گذار، با حداقل تلفات و آسیب‌ها ممکن گردد. در یک جامعهٔ درحال انتقال و دگردیسی، هنجارهای جدید با زور و دستوری شکل نمی‌گیرند. در چنین جامعه‌ای، حکومت استبدادی مطلق‌گرا، مطلق‌بین و مطلق‌خواه، به خصوص اگر حکومتی سنت‌گرا و دینی یا شبه دینی باشد، بیشترین صدمه و آسیب را به روند بهداشتی و طبیعی تغییرات و تحولات وارد می‌سازد.

۲. همکنشی میان سنت و مدرنیته

مهمترین مسأله در جامعهٔ درحال گذار، همکنشی، اعم از تقابل و تضاد یا تعامل و همگرایی، میان سنت و مدرنیته می‌باشد که از زمان **امیرکبیر** شروع شده و فرازهایی همچون انقلاب مشروطه، دوره بیست ساله حکومت پهلوی اول و جنبش ملی‌شدن صنعت نفت را پشت سر گذارده است. انقلاب اسلامی بهمن سال ۱۳۵۷ این فرایند را به نفع مدرنیته تغییر داده و تسریع نموده است.

مدرنیته فرآوردهٔ فرهنگ و تمدن غرب است، اگرچه ریشه‌های آن فراقاره‌ای و جهانی می‌باشد. تقابل سنت و مدرنیته در ایران از زمان برقراری روابط میان ایران و اروپا آغاز شده است. ورود فرهنگ اروپایی به ایران به‌عنوان یک فرهنگ بیگانه، پدیدهٔ جدید و نوظهوری در تاریخ کشورمان محسوب نمی‌شود. زیرا **اولاً** فرهنگ‌ها عموماً مسری هستند و از یک اندام‌وارهٔ اجتماعی به یک واحد اجتماعی دیگر به سرعت سرایت می‌کنند؛ **ثانیاً** ایران به‌علت موقعیت استراتژیک خود، در طول حیات طولانی‌اش، در معرض تهاجمات فرهنگ‌های مختلف رومی، یونانی، عربی، هندی و چینی قرار داشته است؛ **ثالثاً** تعامل و تهاجم فرهنگ‌ها نه تنها لزوماً منفی نمی‌باشند، بلکه از عوامل بسیار مؤثر در توسعه و رشد فرهنگ ملت‌ها هم می‌باشد. فرهنگ‌های محصور، مصون و

محروم از تعامل با سایر فرهنگ‌ها، رشد نیافته و ابتدایی باقی می‌مانند و نظیر توده‌ای از سلول‌های محصور و محروم از دریافت مواد غذایی، اتروفیه (Atrophy) شده و درنهایت از بین می‌روند. فرهنگ ایرانی به علت تعامل مستمر و گسترده با سایر فرهنگ‌ها از غنای بسیار استثنایی در میان فرهنگ‌های ملی جهان برخوردار است و واجد آن ویژگی‌هایی گردیده است که در هر تعامل فرهنگی می‌تواند عناصر مثبت فرهنگ‌های غیرایرانی را شناسایی و جذب نموده و در خود ادغام یا گوارده نماید. **رابعاً** براساس فرایند تعامل دائم فرهنگ‌ها و تأثیرات متقابل بر یکدیگر، برای فرهنگ دو تعریف ملی و جهانی مورد بحث است.[1]

بنابراین ورود یا تهاجم فرهنگ اروپایی به ایران، یک حادثهٔ جدید محسوب نمی‌گردد. بلکه درواقع تکرار حوادث تاریخی است. اما تفاوت‌های بنیادینی میان ورود فرهنگ اروپایی به ایران با تهاجم اقوام و ورود فرهنگ‌های گذشته به ایران وجود دارد. **اولاً** فرهنگ اقوام مهاجم گذشته، در مقایسه با فرهنگ ملی ما، ضعیف و توسعه‌نیافته بوده است، به‌همین علت به سرعت تحت تأثیر فرهنگ ملی ما قرار گرفته و ایرانی شده است؛ **ثانیاً** فرهنگ غرب (اروپا)، ریشهٔ یونانی دارد که نژادپرستی از اجزاء بارز آن است. یونانیان مردم جهان را به «یونانی» و «بربر» تقسیم می‌کردند. غیریونانی‌ها، ازجمله ایرانیان را «بربر» یعنی «وحشی» و «غیرمتمدن» می‌دانستند. به‌همین علت مهاجمین غربی (اروپایی) در کشورهای آسیایی و افریقایی با مردم بومی اختلاط نمی‌کردند و در مجتمع‌ها یا کولونی‌های ویژه‌ای جدای از مردم بومی زندگی می‌کردند. به‌کارگیری واژهٔ **کولونیالیسم** معادل استعمار از همین رفتار برتری‌جویانه مهاجمین غربی گرفته شده است. اما اقوام مهاجم قدیمی برخلاف مهاجمین غربی، عموماً چون نژادپرست نبودند، به‌سرعت با مردم بومی درمی‌آمیختند و وجوه متمایز خود را با ایرانیان از دست می‌دادند و **ثالثاً** برخلاف مهاجمین غربی، منابع ثروت ملی را

---

۱. یزدی، ابراهیم، گفتگوی فرهنگ‌ها، در: «سه جمهوری»، جامعهٔ ایرانیان ۱۳۷۳.

برای انتقال به متروپل یا کشور مادر غارت نمی‌کردند. فرهنگ اروپایی، اما تمدنی را آفریده که جذاب، دلربا و دلنشین است. درحالی که تهاجمات نظامی و تقابل‌های فرهنگی و تمدنی گذشته، به استثنای ورود اسلام به ایران، فاقد چنین ویژگی‌هایی بوده است. موقعیت و جذابیت فرهنگ و تمدن غربی موجب شده است که عناصری از آن در عمیق‌ترین لایه‌های جامعهٔ ایرانی، یا به تعبیری در ساختار ژنتیکی فرهنگ ما، رسوخ کرده و تغییراتی را موجب شده باشد. اگرچه تمامی این عناصر هنوز در فرهنگ ملی ما گوارده نشده و به ساختارها منتقل نشده‌اند، اما تشتت در افکار و اندیشه‌ها و اختلال‌هایی را در نظم زیستی - اجتماعی جامعهٔ ما به‌وجود آورده‌اند. به‌طوری که ما نه می‌توانیم دست به یک پالایش فرهنگی بزنیم و آنها را از ساختارها و فرایندهای فرهنگی خود جدا کنیم و نه می‌توانیم بحران‌هایی را که پیامد اختلالات مشهود آن می‌باشد و ممکن است به نابودی ما بینجامد، نادیده بگیریم. در این شرایط فضای باز سیاسی - فرهنگی و رعایت اصل مدارا یا تولرانس، یک مقدمهٔ واجب بر آزادی بحث و گفتگو میان کلیهٔ گرایشات فکری و نظری جهت رسیدن به یک اجماع می‌باشد.

۳. پالایش سنت و بومی کردن مدرنیته

یکی از مهم‌ترین مسایل جامعهٔ کنونی ایران رابطهٔ سنت و مدرنیته است. از حدود یکصد سال پیش مناسبات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی سنتی جامعهٔ ما، تحت تأثیر عوامل داخلی و خارجی دچار التهابات و خیزش‌های بی‌سابقه‌ای شده است. مناسبات سنتی به تدریج در طول زمان در پاسخ به نیازهای جامعه شکل می‌گیرند. اما اگر به هر دلیلی یا علتی، جامعه نتواند سنت‌ها را بازسازی نماید و در نتیجه فرایند مستمر جابه‌جایی کهنه و نو دچار وقفه گردد، جامعه به یک وضعیت رکود و نازایی می‌رسد. حال اگر این جامعه، در چنین وضعیتی، در معرض برخورد با عامل یا عوامل بیرونی قرار گیرد، نظیر هر موجود زنده‌ای، تحریک می‌شود و از خود واکنش نشان می‌دهد. این تحریک و واکنش موجب فعال‌شدن واحدهایی می‌گردد که در درون سیستم هستند، اما

در شرایط عادی فعال نمی‌باشند. این فعال‌شدن‌ها منجر به آن می‌شود که جامعه از حالت رکود بیرون آمده و فرایند نوسازی فعال گردد.

در ایران، نظیر هر جامعهٔ دیگری واکنش به ورود یا تهاجم فرهنگ و تمدن غربی ناهمگن با هویت و فرهنگ ملی موجب ضربه یا شوک شده است. براثر این شوک ما دچار **پارادوکس سنت و مدرنیته** شده‌ایم. از سنت به بیرون پرتاب شده‌ایم، اما به مدرنیته هم نرسیده‌ایم. با طیف وسیعی از رفتارها و دیدگاه‌ها روبرو هستیم. علاوه بر تنوع رفتارهاو دیدگاه‌ها در بسیاری از موارد، حتی در میان نخبگان درحالی که «مدرن فکر» می‌کنیم، به شکل بسیار بدی «سنتی» عمل می‌کنیم. به همین دلیل، ضرورت بازنگری و بازسازی سنت و هکمنشی با تجدد، چه به شکل تخاصم و مقابله و چه مدارا و سازگاری، به یک موضوع محوری در گفتمان سیاسی ـ فرهنگی ایران تبدیل شده است. در یک سطح، وجود دو نوع دیدگاه در باب سنت و مدرنیته مشهود است. یکی دیدگاه عوامانه و دیگری دیدگاه عالمانه. در دیدگاه عوامانه، تغییردر نمادهای بیرونی، در ساختمان‌ها، در شیوهٔ زندگی و کار به‌عنوان تجدد تلقی می‌شود. اما در دیدگاه عالمانه،آنچه نوشدن و تجدد محسوب می‌گردد، تغییردر جهان درون انسان‌ها، در افکار و اندیشه‌ها است. در سطح دیگری دو نوع واکنش قابل ملاحظه است. یک نوع **واکنش سطحی، ناآگاهانه و مطلق‌گرا**، چه مثبت و چه منفی، نسبت به هر آن‌چه به نام سنت وجود دارد و یا هر آن‌چه به نام مدرنیته وارد شده است می‌باشد. در نگاه مطلق‌گرا سنت‌های به‌ارث رسیده یا مطلق خوبند و پذیرفته می‌شوند یا هرچه هست زشت و نادرست است و باید طرد و تصفیه شوند. نظیر همین نگاه مطلق‌گرا دربارهٔ هرآنچه به نام مدرنیته وارد شده، نیز صادق است. اما نوع دیگر **واکنش عالمانه، آگاهانه و نسبی‌گرا**، نسبت به مقولات سنت و مدرنیته است. در این واکنش نه سنت‌ها و نه مدرنیته به‌طور کامل و تمام عیار رد یا قبول نمی‌شوند. نفی مطلق سنت‌ها و قبول بی‌قید و شرط مدرنیته موجب ازهم گسیختگی اجتماعی می‌شود. قبول مطلق سنت‌ها و نفی تمام مقولات مدرنیته نیز ادامهٔ رکود و عقب‌ماندگی است. تکیهٔ اساسی بر این است که تنها راه

ممکن،میسر و مفید برای ما شناسایی عناصر مثبت سنت، که برای حفظ هویت و انسجام ملی ضروری هستند، از یک طرف و فهم مقولات اصلی و بنیادین مدرنیته در قلمرو علمی، سیاسی و اقتصادی، که از پیش‌نیازهای اجتناب‌ناپذیر توسعهٔ انسانی، و حذف عناصر نامطلوب و بازدارنده توسعه، از طرف دیگر، می‌باشد. به عبارت دیگر خروج از بحران‌های کنونی و ورود به عصر توسعه نیازمند پالایش سنت‌ها از یک طرف و بومی (ملی) کردن مقولات اساسی مدرنیته از طرف دیگر است. اگر اصل دوبعدی بودن هویت ملی ایرانیان، یعنی ملیت (ایرانیت) و دیانت (اسلامیت) را بپذیریم، بومی‌کردن مقولات مدرنیته یعنی ایرانی و اسلامی‌کردن آنها. آن‌چه امروز ما در سطح مجادلات و مباحثات فرهنگی، فکری و نظری شاهد آن هستیم، درواقع واکنش جامعهٔ متفکر ایرانی به این ضرورت سرنوشت‌ساز می‌باشد.

اکنون با توجه به این مقدمات ببینیم دربارهٔ رابطه میان دینمداری و سکولاریسم یا به مفهوم خاص‌تر میان دین با جامعه، دولت و سیاست چه راه‌های مطلوبی پیش روی ماست.

۴. رابطهٔ دینمداری و سکولاریسم

یکی از مقولات بسیار مهم در بحث سنت و مدرنیته، که برای نخستین بار به‌طور جدی در گفتمان سیاسی و فرهنگی کشورمان مطرح شده است، رابطهٔ دین و دولت و سیاست و حکومت یا آنچه به‌طور عام به نام لائیسیته و سکولاریسم عنوان می‌شود، می‌باشد.

در بسیاری از منابع علوم سیاسی و جامعه‌شناسی، چه فارسی، چه خارجی، **دو واژهٔ سکولاریزم و لائیسیته** را مترادف هم به‌کار برده‌اند. در مآخذ فارسی هر دو واژه به عرفی، غیرمقدس، دنیوی، این جهانی بودن، ناسوتی، بشری، زمینی، غیردین‌گرایی، نادینی‌گرایی، جداشدن دین از دنیا و یا مطلق نادینی معنا شده است. در عربی واژهٔ **علمانیت** به معنای علمی بودن به جای این دو واژه به‌کار

رفته است.[1] با وجود این هیچ تعریف جامع و مانعی برای این دو واژه وجود ندارد؛ اما براساس تجارب تاریخی در کشورهای مختلف جهان سکولاریسم یا لائیسیته را می‌توان با سه ویژگی زیر درنظر گرفت:

اول آن‌که سکولاریسم صرفاً روابط دو نهاد قدرت سیاسی و حکومت یا دولت را با نهاد دین یا کلیسا (روحانیت) معین می‌کند. به عبارت دیگر سکولاریسم یک مکتب فکری یا یک ایدئولوژی نیست؛ امری است فاقد درون‌مایه ویژه و تنها در قلمرو قدرت و سیاست کلان و رابطه میان دو نهاد قدرت معنا پیدا می‌کند.

دوم آن‌که اصل پیدایش سکولاریسم براساس نفی دخالت دین در دولت و بالعکس می‌باشد. به عبارت دیگر تعریف سلبی دارد نه ایجابی.

سوم و مهم‌تر از همه، این‌که رابطه میان دو نهاد قدرت سیاسی / حکومت با نهاد دین رابطه‌ای است پویا و تحول‌پذیر، که برحسب شرایط و وضعیت و مناسبات سیاسی و اجتماعی و اعتبار و اقتدار هریک از نهادهای قدرت و دین در هر زمان و مکانی، اشکال متنوع و متفاوت پیدا می‌کند. بنابراین طیف وسیع و متنوعی از روابط قابل تصور، محتمل و امکان‌پذیر است. آنچه در یک جامعه براساس شرایط ویژه همان جامعه شکل گرفته است لزوماً قابل تقلید و به‌کارگیری در جامعه‌ای با ویژگی‌های متفاوت نمی‌باشد.

نکتهٔ دیگر این‌که بحث رابطه دین و دولت، نهاد دین و نهاد دولت در ایران بحث تازه‌ای نیست. در **دوران مشروطه‌طلبی** مطالبی پیرامون لائیسیته و سکولاریزم توسط برخی از روشنفکران مطرح و برخی از راهکارهای معطوف به آن عنوان گردید. اما هیچ‌کدام جدی و گسترده نبود. پس از انقلاب اسلامی ایران و تجربه دو دهه حکومت دینی است، که مسأله به طوری جدی مطرح شده است.

---

۱. فرهنگ فلسفه و علوم اجتماعی. انگلیسی ـ فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی (ب ت.)، سروش. عبدالکریم، معنا و مبنای سکولاریزم. کیان ۲۶، ۱۳۷۴، فرهادپور. مراد. «نکاتی پیرامون سکولاریزم». کیان ۲۶، ۱۳۷۴.

تفاوت اساسی طرح این مسأله در دوران مشروطه‌خواهی با سال‌های اخیر شاید در این باشد که نظراتی که در آن زمان مطرح می‌شد، برخاسته از تجربهٔ جامعهٔ خودمان نبود، بلکه الگوبرداری از تجربهٔ کشورهای اروپا، به خصوص در **فرانسه** بود. شاید به همین دلیل هم بود که بحث‌های نظری عقیم ماند و ادامه پیدا نکرد. اما از نظر عملی در تقابل میان **مشروطه‌خواهان و مشروعه‌طلبان**، که جوهر آن رابطهٔ دین و دولت بود، راه حلی که درنهایت مورد قبول طرفین قرار گرفت، تصویب **اصل دوم متمم قانون اساسی** بود. قبول این راه حل از جانب هر دو طرف معلول نوعی تعادل در نیروهای دو طرف بود، نه حاصل توافق‌های نظری. به همین دلیل هنگامی که **محمدعلی شاه**، به جای پدر نشست و مخالفت خود را با مشروطه اعلام کرد، مشروعه‌طلبان دست بالا را در قدرت پیدا کردند، در نتیجه از استبداد و برهم زدن اساس مشروطه حمایت کردند. پس از انقلاب اسلامی، توازن قدرت میان نیروهای سیاسی، به نفع روحانیان رقم خورد و آنان هم حداکثر استفاده را از موقعیت برده‌اند و ساختار سیاسی - حقوقی نظام را درنهایت در چارچوب نظریه ولایت مطلقه فقیه و حکومت دینی با قرائت ویژه شکل داده‌اند. در قانون اساسی تدوین و نهایی شده توسط دولت موقت (روشنفکران دینی) اگرچه ولایت فقیه در قانون نیامده بود اما وظیفه اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه به عهدهٔ یک شورای نگهبان ۱۱ نفره منتخب نمایندگان مجلس واگذار شده بود. تغییر در آن پیش‌نویس و اضافه‌کردن اصل رهبری و ولایت فقیه، براساس تبادل نظر و بحث‌های نظری میان دو جریان اصلی تعیین‌کننده در انقلاب، یعنی روشنفکران دینی و روحانیت نبود، بلکه یک طرفه و از موضع قدرت برتر سیاسی روحانیون بود. اما اکنون سیاست‌ها و رفتارهای روحانیان حاکم، به نام خدا و دین دو پیامد ایجاد کرده است. یکی بحث‌های نظری دربارهٔ سکولاریسم و جدایی دین از سیاست و دولت، و دیگری کاهش چشمگیر اقتدار و اعتبار مردمی روحانیت. بحث‌های نظری زمانی عمدتاً فقط در میان روشنفکران غیردینی مطرح بود، اما اکنون برای بسیاری از دینداران نیز شفاف‌کردن مرز میان دین و دولت و نهاد دینی با نهاد قدرت و حکومت به‌طور جدی مطرح می‌باشد.

واکنش‌های نظری به تجربهٔ عملی تاریخ معاصرمان

سه رویکرد اساسی نظری و عملی در مورد رابطهٔ دین با جامعه و سیاست و دولت مطرح و قابل شناسایی و بررسی است.

رویکرد اول ــ نفی و حذف دین از عرصه‌های فردی و اجتماعی

عده‌ای با قرائت خاصی از لائیسیته، که محصول تجربه جامعهٔ اروپایی و انقلاب فرانسه در قرن هجدهم می‌باشد، نه تنها خواهان حذف نهاد دین از دولت / حکومت هستند، بلکه به دنبال نفی و حذف اصل دین از جامعه می‌باشند. برخی از معتقدین به این رویکرد به دنبال حذف دین نه تنها از عرصهٔ اجتماعی بلکه، از عرصهٔ رفتارهای فردی نیز می‌باشند.

چنین رویکردی جدید نیست. قبل از انقلاب هم گروه‌های سیاسی یا نظریه‌پردازانی بوده‌اند که با اصل حضور دین در جامعه مخالف بوده‌اند و آن را نفی می‌کرده‌اند و اعتقادی به دین، چه در عرصهٔ فردی و شخصی و چه در قلمرو اجتماعی و حکومتی، نداشتند و به نوعی دین‌ستیز بودند. اینان اکنون از کارنامهٔ نامطلوب دو دههٔ حکومت دینی و پیامدهای منفی آن، به نفع باورهای خود علیه دین بهره‌برداری می‌کنند.

اکنون این سؤال اساسی مطرح است که آیا حذف دین از جامعهٔ بشری ممکن و میسر است؟ پاسخ به این سؤال را از دو زاویه می‌توان بررسی کرد. اول از زاویه **تجربهٔ تاریخی** برای حذف دین از جامعه، دوم از زاویهٔ **علمی و اجتماعی. از نظر تاریخی آیا یک نمونه‌ای موفق از حذف دین از جامعه وجود دارد که بتوان ارائه داد و به آن استناد نمود؟** نه تنها چنین نمونه‌ای وجود ندارد، بلکه نمونه‌های متعددی از ناکامی تلاش‌های بسیار برای حذف دین از زندگی بشر، چه در سطح فردی و شخصی و چه در سطح اجتماعی، وجود دارد. هم تجارب مسالمت‌آمیز مستمر و پیگیر، نظیر فرانسه، و هم اعمال خشونت و سرکوب، نظیر شوروی سابق.

در فرانسه، **لائیسیته** در واکنش به ادعاهای کلیسای قرون وسطی، به‌عنوان

جانشین خدا و منبع مشروعیت قدرت سیاسی، ابتدا به معنای نفی کلیسا و کشیش مطرح می‌گردد. جدایی میان دولت و دین و جامعه به سرعت در قانون اساسی ۱۷۸۷، و الحاقیه ۱۷۹۱ اعلام می‌شود. اصطلاح لائیسیته در مقابل امر دینی قرار می‌گیرد و جدایی میان دین و واقعیت‌های دنیایی، مطرح می‌گردد. و این‌که: «آن جامعه‌ای، اقتداری، اندیشه‌ای و اخلاقی لائیک خوانده می‌شود که کاملاً از هرگونه نفوذ دین رهیده باشد و فقط از اصول طبیعی و بخردانه خود پیروی کند»[1] به این ترتیب قلمرو لائیسیته گسترش پیداکرد. و جنبهٔ ضددینی و ضدخدایی هم به خود گرفت. این تعریف در فرانسه ۱۱۶ سال طول کشید تا به لائیسیته کامل برسد. اما به تدریج در طی یک قرن تغییرات فراوان در رابطه دین و جامعه و دولت در فرانسه پدید آمده است و لائیسیته کلاسیک امروز مطرح نمی‌باشد.

شاید برجسته‌ترین و بارزترین نمونه دین‌ستیزی راهبردی همراه با خشونت در **اتحاد جماهیر شوروی** سابق صورت گرفته باشد.در شوروی سابق، به استناد نظر **مارکس** که **دین افیون توده‌ها است**، دین‌ستیزی سیاست استراتژیک دولت، برای بیش از ۷۰ سال شده بود. اگر در برخی از کشورها نظیر فرانسه برخورد با دین و جداسازی دین از دولت و جامعه، با مسالمت و ملایمت صورت گرفته است، در شوروی سابق با خشونت و سرکوب و بستن کلیساها و مساجد و تبدیل آنها به ادارات دولتی و یا موزه و با تبلیغ شدید **الحاد** همراه بود. اما این سیاست به کلی ناکام ماند و شکست خورد. این شکست می‌تواند معانی و تفسیرهای مختلف داشته باشد، که در اینجا به آنها پرداخته نمی‌شود. زیرا ما را از بحث اصلی باز می‌دارد. تنها یادآور می‌شویم که بررسی و علل این شکست مورد توجه نظریه‌پردازان شوروی سابق قرار گرفته بود. به‌عنوان نمونه، در اوایل دههٔ ۱۹۷۰، به‌مناسبت **صدمین سالروز تولد لنین**، مؤسس و پایه‌گذار اتحاد جماهیر شوروی، نشریهٔ پرتیراژ و رسمی **پراودا** در مقاله‌ای به بررسی این

---

۱. باربیه، موریس. «لائیسیته در فرانسه»، ترجمهٔ عبدالوهاب احمدی، جامعهٔ نو، شمارهٔ جدید، دیماه ۱۳۸۳.

مسأله پرداخت که چرا مذهب در شوروی هنوز زنده و فعال است. نویسنده برای نشان دادن اهمیت مسأله فهرستی از قوانین بازدارندهٔ فعالیت‌های مذهبی و آزادی تبلیغات ضددینی و الحادی و اقدامات بازدارنده فعالیت‌های مذهبی از آغاز انقلاب بلشویکی را ارائه داد. سپس به مسأله گرایش جوانان به دین می‌پردازد و می‌نویسد اگر مردان یا زنان ۵۰ـ۶۰ سال به بالا، گرایش مذهبی از خود نشان بدهند و در کلیسا یا مسجد حضور به هم رسانند، شاید بتوان آن را به رسوبات باقی‌مانده از دوران قبل از انقلاب سوسیالیستی نسبت داد و توجیه نمود. اما وقتی جوانان ۱۶ـ۱۷ ساله از خود چنین گرایشاتی را بروز می‌دهند، چگونه، ۶۰ سال بعد از انقلاب بلشویکی، و بعد از آن همه تبلیغات الحادی و فعالیت‌های بازدارنده حیات دینی، می‌توان آن را توجیه کرد؟

نویسنده در پایان مقاله خود به نقل از یک استاد جامعه‌شناس روسی می‌نویسد: «پیچیدگی پدیدهٔ مذهب به‌گونه‌ای است که با زور نمی‌توان با آن مقابله کرد. **دین مثل میخی است در چوب، هرچه بر سرش بیشتر بکوبند محکم‌تر می‌شود.»**

تجربهٔ خونبار دین و دولت در جامعهٔ **اتحاد جماهیر شوروی** سابق و کشورهای اروپای شرقی نشان می‌دهد که لائیسیته به معنای حذف و جدایی دین از جامعه، چه در سطح رفتارهای فردی و چه اجتماعی ناممکن است. با زور سرنیزه و سرکوب ممکن است مظاهر دین‌باوری توده‌ها را از جامعه حذف کرد، اما در اولین فرصت با یک حرکت انفجاری حضور و نفوذ خود را در جامعه و قلمرو سیاست نشان خواهد داد. کماآین که در کشورهای اروپای شرقی، به‌خصوص در **لهستان**، جهان شاهد بروز و ظهور آن بود.

چین نمونهٔ دیگری از رابطهٔ دین و جامعه را ارائه می‌دهد. رهبران **حزب کمونیست چین** دیدگاه‌های متفاوتی از کمونیست‌های روسی دربارهٔ دین ابراز داشته‌اند.

در دههٔ ۱۹۷۰، **روزنامهٔ مردم** ارگان حزب کمونیست چین، که نظرات رسمی حزب را منتشر می‌ساخت، در یکی از شماره‌های خود پیرامون **مسألهٔ دین در**

چین از **دو نوع دین** سخن رانده است، یک نوع دینی که آن را **دین‌باوری طبیعی** می‌خواند و دیگری **دینمداری کاسبکارانه، ارتجاعی و استثمار محور**. نوع اول، دین باوری طبیعی، همان تلقی مردم عادی از دین است. توصیه نظریه‌پردازان چین این بوده است که با این نوع دین‌باوری نباید مستقیماً مقابله و آن را سرکوب نمود، بلکه باید با باسوادکردن مردم و توسعه دانش، نیاز به دین را که محصول جهل بشر است منتفی ساخت. اما با نوع دوم، که بیشتر مربوط به کلیساهای مسیحی غربی و **سازمان‌های تبشیری** است باید برخوردکرد و جلوی فعالیت‌های آنها را گرفت. **چوئن لای**، از رهبران برجسته و مرد شمارهٔ دو چین، در سفری به **تبت** در یکی از سخنان خود می‌گوید ما کمونیست‌ها معتقدیم باور دینی مردم عادی محصول جهل و نادانی آنها است. اگر ما مردم را با سواد کنیم و سطح دانش جامعه را بالا ببریم، دین‌باوری ناپدید می‌شود. بنابراین، ما نباید با زور و اعمال خشونت با باورهای دینی طبیعی مردم مقابله نماییم. وقتی سطح باسوادی مردم را بالا می‌بریم و دانش عمومی می‌شود ـ اگر نظریه ما، در مورد رابطهٔ باور دینی و جهل، درست باشد ـ دین‌باوری در میان مردم خود به خود از صحنه حذف می‌شود اما اگر علی‌رغم باسوادی مردم و بالارفتن سطح دانش عمومی، دینمداری و دین‌باوری مردم باقی بماند، در آن صورت نظریه ما نادرست است و ما باید نادرستی نظریهٔ خود را بپذیریم.

اکنون به بخش دیگری از رویکرد اول مبنی بر **جدایی کامل دین از سیاست** می‌پردازیم. از آنجا که معتقدین و مبلغین حذف دین از جامعه، خود را به دموکراسی، مردم‌سالاری، معتقد و متعهد می‌دانند، یا به آن تظاهر می‌کنند، در جامعه‌ای که اکثریت آن را دینداران و دینمداران تشکیل می‌دهد با یک پارادوکس روبرو هستند. اگر هدف استقرار حکومت مردم بر مردم است، در آن صورت اگر اکثریت مردم آزادانه به نوع خاصی از حکومت رأی دادند، تکلیف چیست؟

درواقع نمی‌توان از دموکراسی سخن گفت اما دینداران را از دخالت در سیاست، یعنی در سرنوشت خویش، بازداشت. مگر آن که گفته شود دموکراسی خوب است به شرطی که دینداران در سیاست دخالت نکنند و این درواقع همان

چیزی است که برخی از معتقدان به لائیسیته فرانسوی قرن هجدهم، از میان سکولارهای ضد دین و همچنین نیروهای سیاسی مخالف انقلاب و جمهوری اسلامی، به‌عنوان یک بدیل و جایگزین تبلیغ می‌نمایند.

به عنوان مثال، یکی از همین افراد می‌نویسد:

«مسألهٔ دین در سیاست به دو موضوع بستگی دارد: نخست حق دموکراسی به دفاع از خود و حدود آن، و دوم اسلام‌گرایی به‌عنوان یک مدعی قدرت سیاسی و یک جایگزین. دموکراسی به‌عنوان حکومت مردم، با خود حق فعالیت سیاسی برای افراد و گروه‌های جامعه را می‌آورد. بنابراین، هر گروهی حق دارد برای رسیدن به قدرت و در دست گرفتن حکومت از راه قانون فعالیت کند.»[1]

این نویسنده سپس اضافه می‌کند که:

«اگر کسانی با یک برنامهٔ سیاسی که شهروندان را از آزادی‌ها و حقوق خود بی‌بهره می‌کند به فعالیت سیاسی بپردازد وظیفهٔ جامعه چیست؟ اگر جهان‌بینی و پیشینه و طبیعت یک گروه سیاسی نشان دهد که با همه بستگی‌اش به فرایند انتخاباتی، اساساً «به هرکس یک رأی یک بار»، باور دارد و اگر با رأی اکثریت به قدرت رسید دیگر با هیچ رأیی پایین نخواهد آمد، چه؟ آیا جامعه حق دارد برای دفاع از حقوق شهروندان جلوی فعالیت چنین گروهی را قانوناً بگیرد؟»

نویسنده در مقالهٔ خود، برای توجیه ضرورت جلوگیری از برخورداری مسلمانان از حقوق و آزادی اساسی خود به **سه نمونهٔ تاریخی** اشاره می‌کند. **نمونهٔ اول** اقدام امریکاییان د رغیرقانونی اعلام کردن فعالیت **حزب کمونیست امریکا**، **نمونهٔ دوم** ممنوعیت فعالیت سیاسی **ناسیونال سوسیالیست‌ها** (نازی‌ها) و تبلیغات ضد یهودی در قانون اساسی آلمان بعد از جنگ و **نمونهٔ سوم** منحل کردن **حزب اسلامی رفاه** در ترکیه توسط نظامیان ترکیه.

---

۱. همایون، داریوش، «جدایی دین از حکومت بس نیست» سایت‌ها، آوریل ۲۰۰۴

این یک نگاه ساده‌انگارانه و نادیده‌گرفتن بسیاری از شرایط ویژهٔ ملی و جهانی است.

اولاً اگر قرار باشد براساس «جهان‌بینی و پیشینه و طبیعت یک گروه سیاسی»، گروه‌ها را از حقوق اساسی و مشارکت در امر سیاسی محروم کرد، قطعاً کارنامه و پیشینهٔ برخی از گروه‌های سیاسی نظیر سلطنت‌طلبان در ایران و یا کمونیست‌ها از شمول این فتوای سیاسی نویسنده محسوب می‌شوند. تصادفاً با همین منطق و استدلال است که سنت‌گرایان بر کرسی قدرت نشسته جلوی فعالیت مخالفین خود را سد می‌کنند.

ثانیاً این نگرش، تأثیرات وضعیت عینی هر جامعه‌ای را بر فرایند تحولات سیاسی نادیده می‌گیرد. ممنوعیت فعالیت **حزب کمونیست امریکا**، محصول دوران **مک کارتیسم**، و سیطرهٔ نظامیان امریکا در اوج جنگ سرد بود. در بسیاری از کشورهای دموکراتیک جهان، که در دوران جنگ سرد در جبههٔ غرب و در برابر بلوک شرق قرار داشتند، برخلاف امریکا، احزاب کمونیست آزادانه فعالیت می‌کردند (نظیر احزاب کمونیست در فرانسه و ایتالیا و کشورهای اسکاندیناوی). این احزاب، پس از جنگ سرد نیز، با تغییر نام و ساختار حزبی، به فعالیت خود ادامه داده‌اند و نمایندگان آنان در نهادهای تصمیم‌گیری حضور مؤثر دارند. نویسنده مذکور پس از این مقدمه‌چینی‌ها، از دموکرات‌ها برای حذف اسلام‌گرایان این چنین دعوت می‌کند:

> **«دموکرات‌های ما باید کمک کنند و بلای مذهب در سیاست و حکومت هردو را از جامعه بردارند... دفتر بی‌شکوه ملی ـ مذهبی را ببندند و بازماندگان و ورشکستگانش را به‌عنوان یک گرایش سیاسی به بازنشستگی بفرستند.»**[1]

خوب، سالی که نکوست از بهارش پیداست. کسانی که هنوز هیچ محلی از اعراب در مناسبات سیاسی ایران ندارند و به قول معروف نه به بارند و نه به دار،

---

۱. همان.

هنوز به هیچ جا نرسیده، حذف گروه‌های سیاسی ـ فکری مخالف خود را تبلیغ می‌کنند. یکی از گناهان نابخشودنی **مهندس بازرگان، آیت‌الله طالقانی، دکتر سحابی**، نهضت آزادی ایران و سایر نیروهای ملی ـ مذهبی، سال‌ها مبارزه برای تحقق آرمان‌های ملی و مردمی ملت، ازجمله آزادی و استقلال است، که هنوز هم ادامه دارد.

نویسنده اگرچه با نظریه ولایت فقیه مخالف است، اما به‌شدت به تفکر «ولایی» و بیماری «قیمومیت» بر مردم مبتلا است. این نحلهٔ فکری نیز مردم را صغیر و مهجور و خود را ولی و قیم آنان می‌داند.

اما جدای از این نگرش قیم‌مآبانه و منطق زورمدارانه، نباید از نظر دور داشت که در تعامل و ارتباط دین، یا هر ایدئولوژی دیگری با سیاست، هنگامی که گروهی با جزمیت ایدئولوژیکی یا با تعصب دین‌مدارانه و یا در ضدیت با دین حمایت اکثریت جامعه را به خود جلب نمایند، احتمال تحمیل یک‌طرفهٔ عقاید و آراء و بروز پیامدهای منفی همیشه وجود دارد. روحانیان و رهبران دینی ممکن است با استفاده از **احساس مذهبی توسعه‌نیافته** مردم آنها را به حمایت از خود جلب نمایند و با کسب اکثریت آرای مردم به تشکیل حکومت دینی، از نوعی که خود آن را تعریف می‌کنند، دست بزنند. **جبههٔ نجات الجزایر**، در یک انتخابات آزاد، اکثریت را کسب کرد. اما رهبران جبهه، حتی قبل از آن که قدرت رسماً به آنان منتقل شود به شدت علیه دموکراسی موضع گرفتند و آن را معادل کفر تلقی کردند. اما این خطری نیست که فقط از جانب دینمداران متعصب و با سوء استفاده از احساس مذهبی توسعه نیافته مردم دموکراسی را تهدید نماید. در شرایط فقدان بینش و آگاهی سیاسی، رهبران توده‌گرای غیردینی و یا ضد دینی نیز ممکن است با استفاده از احساس سیاسی توسعه‌نیافته مردم و کسب اکثریت آرای آنان حکومت مورد نظر خود را مستقر سازند. سوء استفاده از آرای اکثریت مردم ممکن است از جانب هم دینداران و هم بی‌دینان متعصب، هم فاشیست‌های ایتالیا و نژادپرستان سوسیال ناسیونالیست ـ نازی ـ آلمان هیتلری و نئوکان‌های امریکا و یا صهیونیست‌های اسرائیلی باشد.

مسألهٔ سوء استفاده از احساس مذهبی یا سیاسی مردم در نظام‌های پوپولیستی را نباید با مشکل رابطه دموکراتیک اکثریت و اقلیت در یک نظام مردم‌سالار اشتباه کرد.

یکی از ایرادهای اساسی به دموکراسی، که برخی از صاحب‌نظران و نظریه‌پردازان دموکراسی هم آن را مطرح کرده‌اند، مشکل رابطهٔ اکثریت و اقلیت است و این‌که اکثریت تا چه حد می‌تواند و حق دارد نظرات خود را بر کل جامعه تحمیل نماید و نظرات و مطالبات اقلیت را نادیده بگیرد. این یک موضوع پیچیدهٔ سیاسی ـ اجتماعی در نظام‌های دموکراتیک است که تحت عنوان بی‌رحمی یا ظلم اکثریت (The tyranny of majority) مورد بحث قرار گرفته است و راهکارهایی هم برای آن ارائه شده است. ازجمله این که با نهادینه‌کردن حق آزادی بیان و فعالیت سیاسی، اقلیت بتواند به اکثریت تبدیل گردد. در مواردی هم حق نافرمانی مدنی civil disobedience به‌رسمیت شناخته شده است.

اما در مورد پیشگیری سوء استفاده از احساس مذهبی یا سیاسی مردم و استقرار یک نظام استبدادی متکی به توده‌ها، با محروم‌کردن یک جریان فکری از مشارکت در امر سیاسی و از جمله در فرایند دموکراسی، نمی‌توان مانع بروز چنین مشکلاتی شد. اما دو راه حل اساسی قابل بحث است.

راه حل اول: رشد آگاهی و سیاسی مردم و ارتقاء احساس سیاسی (یا مذهبی) توسعه‌نیافتهٔ مردم به بینش سیاسی (یا دینی) می‌باشد. اگر امروز فعالیت نژادپرستان هوادار نازی در آلمان نمی‌تواند از حد معینی پیشرفت کند تنها به دلیل ممانعت‌های قانونی، و محروم کردن آنان از حقوق مدنی نیست بلکه افکار عمومی و آگاهی سیاسی مردم مساعد برای چنان گرایشاتی نمی‌باشد. در غیراین صورت، هرگاه فکر و اندیشه‌ای پایگاه مردمی پیدا کند، ممانعت‌های قانونی مانع از رشد آن و درنهایت تصاحب قدرت سیاسی از هر راه ممکن نخواهد بود.

اما **راه حل دوم** نهادینه‌کردن مدارا و تولرانس (Tolerance) و تضمین

برخورداری اقلیت از تمامی حقوق و آزادی سیاسی برای تبدیل شدن به اکثریت در آراء و افکار عمومی، در یک نظام دموکراتیک و جابه‌جایی قانونمند و مسالمت‌آمیز قدرت می‌باشد.

دموکراسی بدون تساهل و مدارا یا تولرانس تحقق پیدا نمی‌کند. کسانی که اندیشهٔ خود را خوب مطلق و سایرین را شر مطلق می‌دانند، اهل مدارا نیستند. به تعبیر **هابرماس**: «نژادگرا نمی‌تواند اهل مدارا باشد. او اول باید از نژادپرستی بگذرد.»[۱] اما این مطلق‌بینی منحصر و محدود به نژادگرایان نمی‌باشد. بلکه عمومیت دارد. در میان بسیاری از معتقدین به دین یا ایدئولوژی‌ها، این خودمحوری و خود را حق مطلق و سایرین را باطل مطلق دانستن وجود دارد. این نوع قضاوت و پیشداوری دربارهٔ خود، و دیگران به خصوص در جامعه استبدادزده ایران، یکی از موانع عملیاتی بر سر راه مدارا و تساهل و تسامح سیاسی ـ اجتماعی و نهادینه‌شدن دموکراسی است. به قول **هابرماس** «پیشداوری‌ها» مخلّ مدارا و دموکراسی می‌باشد. او می‌پرسد: «آیا ماحق نداریم توصیفات بنیادگرای دینی، راسیسم، ملی‌گرای افراطی و قوم‌مدار بیگانه‌هراس در مورد دیگران را پیشداوری بدانیم.»[۲] وقتی این نوع پیشداوری و این نوع مطلق‌گرایی از بین برود، قبول این که همهٔ شهروندان دارای حقوق مساوی هستند آسان خواهد شد و «براساس این توافق هنجارمند می‌توان تضادهای متداول در بعد معرفتی را که بین جهان‌بینی‌های رقیب وجود دارد در بعد اجتماعی با اصل مساوات شهروندی بی‌اثر و خنثی کرد.»[۳]

رویکرد دوم، جدایی نهاد دین از نهاد دولت و دین از سیاست و دولت:

در این رویکرد نظر بر این است که دین از عرصهٔ قدرت و سیاست جدا شود اما نه از قلمرو زندگی فرد و جامعه. انگیزهٔ اصلی برخی از معتقدین به این رویکرد، نه‌تنها ضدیت بادین نیست، بلکه برای حفظ حرمت دین و اعتبار روحانیان است. چنین دیدگاهی در میان دینداران سابقه دارد. در میان دینداران و حتی

---

۱. هابرماس، یورگن، «مدارای دینی و سکولاریسم» مردم‌سالاری، ۶ آبان ۱۳۸۲.

۲. همان.	۳. همان.

روحانیان، کسانی بوده و هستند که چنین مواضعی دارند. برخی از علمای دینی حتی قبل از انقلاب هم همین مواضع را داشته و تجربهٔ حکومت و سلطنت روحانیان بعد از انقلاب، آنان را در مواضع‌شان راسخ‌تر ساخته است. کسانی هم هستند، که باتوجه به تأثیرات منفی حکومت به نام دین بر باورهای دینی مردم، ورود روحانیان به سیاست و قدرت و آمیختگی دین و سیاست و دولت را نقض غرض و مغایر با منافع و مصالح دین و حتی روحانیت، و نهادهای دینی می‌دانند. مرحوم **آیت‌الله خویی** از جمله مراجعی بودند که در سیاست دخالت نمی‌کردند و به حکومت اسلامی و ولایت فقیه اعتقادی نداشتند.

این رویکرد در مجموع از واکنش اول اصیل‌تر، طبیعی‌تر و گسترده‌تر است و واکنشی است هم از جانب دینداران و دینمداران، و هم از طرف برخی از روشنفکران لائیک منصف و واقع‌گرا.

جالب توجه این است که به دلیل اثرات سوء حکومت روحانیون، مردم در موارد متعددی، از «روحانیان غیرسیاسی» و غیروابسته به دستگاه‌های دولتی در مساجد و یا نهادهای دینی در شهر و منطقه سکونت خود، بیش از روحانیان حکومتی و سیاسی شده استقبال می‌کنند.

اما این نمی‌تواند یک سیاست راهبردی در یک جامعه باز سیاسی باشد. در نظام‌های بسته سیاسی و سرکوبگر، سیاست‌گریزی نوعی واکنش دفاعی موقتی است. به محض این‌که شرایط سیاسی آزاد و باز برای حضور فعال همه مردم، از جمله دینداران، در فرایندهای سیاسی فراهم گردد، همکنشی میان دین و سیاست اجتناب‌ناپذیر خواهد شد.

رویکرد سوم، تفکیک مقولات دین، جامعه و سیاست و رابطهٔ دین و دولت و نهاد دین و نهاد دولت: با ویژگی‌هایی که از لائیسیته به اجمال بیان شد رابطهٔ دین با قدرت را می‌توان در سه محور جداگانه بررسی کرد: رابطهٔ دین و سیاست؛ رابطهٔ نهاد دین و نهاد قدرت (دولت)؛ و رابطهٔ دین و دولت.

در مورد **اول** یعنی **رابطهٔ دین و سیاست**، سؤال اساسی این است که آیا جدایی دین از سیاست ممکن و میسر است؟ در بحث قبلی اشاره شد که دین